

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 17 (2012) : 99 - 108
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

إشكالية الخطاب الديني بين الإصلاح والتجديد

البشير بلحماري
قسم علم الاجتماع جامعة عمار ثليجي الأغواط

تمهيد:

تتلخص إشكالية الخطاب الديني المعاصر في صراعه بين الموروث الديني واجتهاداته وارتباطه بالواقع الاجتماعي وانتاجاته، مع ما يحمله من قضايا ومسائل جديدة ومتجددة لم يحوها ولم يناقشها الموروث الديني، مما فتح المجال واسعاً أمام مختلف التيارات والاتجاهات الدينية والفكرية للمزايدة على بعضها في كيفية إصلاح الخطاب الديني وتجديده، فأنتج ذلك خطابات متعددة ومتنوعة تصل إلى حد التعارض والتباين في أحيان كثيرة، حاملة معها مواقف ومطامح وايديولوجيات مختلفة "تتخذ من تأويلها للقرآن والسنة متكئاً لمشروعيتها وحاملاً لقيمها وسنداً للمارستها" [1].

وهكذا يظهر ان التنوع في الخطابات الدينية واختلاف مضامينها يستمد مشروعيته من تساؤل مرجعي يتأسس على العلاقة بين النص الديني والواقع الاجتماعي: هل يجب إخضاع المجتمع للنص الديني وفق تفسيراته التراثية أم يجب علينا تقديم قراءات وتأويلات جديدة للنص الديني تساير وتواكب مختلف التطورات والتغيرات الاجتماعية؟. وبالتالي هل التجديد في الخطاب الديني يعني تغيير في مضامينه أم أنه تجديد يتعلق بالأساليب والوسائل؟.

1- مفهوم الخطاب: من المعنى اللغوي إلى التناول السوسيولوجي.

الخطاب من المفاهيم القليلة التي تجمع بين الصياغ اللغوي والإحالة على السياق الخارجي بكل تفاعلاته وأبعاده الاجتماعية والتاريخية والسياسية والثقافية، فالخطاب رسالة اتصالية بين المرسل والمتلقي تتراوح من شكلها اللغوي التجريدي البسيط الى الطبيعة التركيبية التي تتعدى حدود الدلالة اللغوية إلى حدود الممارسة الواقعية بأبعادها السلطوية والسياسية والإيديولوجية والإعلامية والدينية...

1-1- المعنى اللغوي:

ورد لفظ خطاب في الموروث اللغوي العربي بمعنى الكلام الملفوظ، أو النص المكتوب، فقد جاء في لسان العرب: الخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وهما يتخاطبان، وفصل الخطاب، أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده [2]، وفي القرآن الكريم ورد لفظ الخطاب في مواضع عديدة مقرونا بمعنى العزة وشدة البأس والحكمة، فقد فسر **الرازي** صفة فصل الخطاب في قوله تعالى:(وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) بأن الناس «مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير فمنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات...،لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط بشيء، ينفصل كل مقام عن مقام» [3]، وبهذا تتضح أهمية الفروق الفردية التي تتفاوت من مرسل إلى مرسل آخر، أما عند الغربيين فيطلق لفظ الخطاب على أحد المفهومين: الأول ينحصر في المجال الأسلوبي اللغوي ويتخذ الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة الواحدة، أما الثاني فيعني ذلك الكلام الملفوظ الموجه إلى الغير قصد الإفهام، وله دلالات غير ملفوظة يدركها المتحدث أو السامع دون علامة معلنة أو واضحة، فقد ورد لفظ خطاب في معجم **لاروس**

مرادفا لكلمة Discours بالفرنسية، وهي تدل في معناها العام على ظاهرة فعلية أو قولية أو كتابية لتحديد إيديولوجيا معينة أو لتحديد حالة عقلية في ظرف مهم بالنسبة لمجال معين(4)، لذلك نجد **قيوم** يفضل استعمال هذا المفهوم ويرتكز في تصنيفه على نظرته إلى اللغة بوصفها النظام السابق على الخطاب، فهي موجودة بالقوة، في حين أن الخطاب هو ما يوجدها بالفعل، وبالتالي تكون العلامة اللسانية في اللغة دالا ذا مدلول واحد، في حين تتعدد مدلولاتها في مستوى الخطاب لأنه ميدان استعمالها(5).

مما سبق يتضح أنه لا يمكن تحديد المفهوم اللغوي للخطاب إلا داخل السياق الاجتماعي الذي أنتج فيه، ويحدث العبور من المستوى اللغوي إلى المستوى السوسيولوجي من خلال قضيتين مهمتين: **الأولى** تأويلية لإدراك معنى العبارة اللغوية، وهنا يجب الموازنة بين ثلاثة عناصر أساسية هي: «فهم المتلقين ودلالة العبارة، وقصد المتكلم»(6)، أما القضية الثانية فهي تتعلق بالسلطة التي يمتلكها مرسل الخطاب لأنها تفسر إلى حد كبير وقع الخطاب وتأويله لدى المتلقي وهذه السلطة عادة ما تكون من جنس الخطاب، فإذا كان الخطاب مثلا سياسيا فهو بحاجة إلى أن يمتلك سلطة سياسية، وإذا كان الخطاب دينيا تكون السلطة دينية وهكذا..، إضافة إلى هذا هناك من يرى أن الخطاب نفسه ومن خلال محتواه العلمي يشكل سلطة على المتلقي، لكن قديما قيل"همتك قبل جلوسك وعلمك بعد جلوسك»،أي أن الخطاب يكون أحسن حالا كلما توفرت له سلطة خارجية إضافة إلى سلطة المحتوى العلمي.

1-2- <u>المعنى السوسيولوجي:</u>

الخطاب في عرف السوسيولوجيين يتجاوز حدود النص بكل تكويناته وتشكيلاته اللغوية، ليقدم نظاما فكريا يعبر عن جانب معين من الواقع الاجتماعي، عرفه **ميشال فوكو** أنه «شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر»(7)، والخطاب كظاهرة اجتماعية يخضع بصورة كبيرة للسلطة الزماكنية، ما يفسر اختلافه وتنوعه عبر المجتمعات وداخل المجتمع الواحد،تبعا وتأثرا بالموروث الاجتماعي والثقافي لكل مجتمع.

وبوضع الخطاب الإسلامي داخل الإطار البنيوي السوسيولوجي وإخضاعه للمعالجة التأويلية بوصفه فعلا اجتماعيا وفق **الرؤية الفيبرية**، يتبين أنه عبارة عن جهد بشري خالص يبذل لتلقي النصوص الدينية (قرآنا وسنة)، وإعطائها معنا معينا تظهر خصائصه الإدراكية بتمثله وتجسده في الحياة الفردية والاجتماعية، «وهو في ذلك يعمد إلى عملية التفسير والبحث في النصوص وما تتضمنه من معان ومبادئ تحولها أوامر ونواهي وأحكام ونظم وقوانين تهدف إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة الاجتماعية بصفة خاصة»(8) لذلك يمكن التأكيد على أن التناول السوسيولوجي للخطاب الديني يكون بالاعتماد على ثلاثة عناصر أساسية تتمثل في: السياق الاجتماعي الذي أنتجه، والوظائف التي يؤديها، ثم من حيث هو عملية اتصالية مبنية على الفعل وردة الفعل بين الفاعل الذي يعطيها معنا ذاتيا والمتلقي الذي يمتلك القدرة التأويلية، وداخل هذا التحديد يمكن مناقشة الخطاب الديني من خلال مستوياته وكذلك أركانه و مكوناته: فبالنسبة للمستويات يظهر انه يدور حول مستويين يتداخلان في كثير من الأحيان، المستوى الأول يتعلق بتفسيرات النصوص والشعائر داخل إطار شرعي مغلق، أما المستوى الثاني يختص بقضايا عامة مثل: رأي الدين في الاقتصاد والسياسية والطب، وغيرها من منتجات الواقع الإنساني والتفاعلات الاجتماعية المختلفة، ومن حيث أركانه فالخطاب الديني الإسلامي له ثلاثة مقومات أساسية: أولا المؤسسة الدينية أو الداعية الذي يقوم بإنتاج هذا الخطاب، والثاني هو مضمون الخطاب في حد ذاته والقضايا التي يتناولها، أما الثالث فهم المتلقون لهذا الخطاب.

2- <u>مصادر الخطاب الديني:</u>

من مميزات الخطاب الديني أن خطاب تفاعلي

شمولي، يتم بين مختلف الفاعلين في الحقل الاجتماعي بغض النظر عن مكانتهم ومستوياتهم وتخصصاتهم، كما أنه يتفاعل مع باقي الأنساق والأنظمة الاجتماعية في علاقة تأثير متبادل، فهو كما يتأثر ويتغير بتغيرها يستطيع أن يفرض اتجاهات دينية معينة داخلها، وعلى هذا الأساس تتعدد وتتنوع مصادر ومؤسسات الخطاب الديني داخل المجتمع، منها ما هو رسمي ومنها ما هو غير رسمي، لعل أبرزها: المسجد، والمؤسسة التعليمية، ووسائل الإعلام.

أ- المسجد:

المسجد في اللغة اسم مكان السجود، مأخوذ من الفعل "سجد" بمعنى الذل والخضوع «والسجود رمز إخضاع رمزية الأنف لقوة أعلى، والأنف عنصر بيولوجي يأخذ عمقه الشعبي والأسطوري ضمن الفضاء المفاهيمي" للشرف" و"الكبر" و"الأصل"، وكل ما يرتبط بالاستعلائية الاجتماعية والذاتية عند الفرد والجماعات»[(9)]، ومنه يتضح أن المعنى اللغوي للمسجد يستمد قوته من العمق الاجتماعي لفعل السجود. ويقدم صورة واقعية عن المكانة الراقية للمسجد في المجتمعات الإسلامية، والتي ما انفكت تتأصل وتترسخ في نفسية الأفراد، وتعزز بعدها التاريخي في المخيال الاجتماعي، فرغم ما تمر به هذه المجتمعات تطورا أو تراجعا، ورغم ما يشهده المسلمون عبر مختلف المراحل التاريخية صعودا أو تقهقرا، إلا أن هذه المكانة بقيت مصونة في النفسية العامة للمجتمعات الإسلامية، « فالمسجد هو مركز ترابط الجماعة الإسلامية وهيكلها المادي الملموس»[(10)]، يمثل نقطة جذب مركزية يجذب إليه الأفراد والجماعات في حركة دورية مستمرة وعليه تنتظم أوقات حياتهم اليومية، وتمتد قوة تأثيره حتى إلى طريقة لباسهم وتصاميمها المميزة بما يتناسب مع الهيئة التعبدية المحببة والمتداولة عند المساجد دون غيرها من المؤسسات الاجتماعية الأخرى، وما يبرز أهميتها ميدانيا بصورة أكثر وضوحا هو ما اعتاد عليه المسلمون من سنة الاعتناء بها تشييدا وعمارة، واتخاذها مركز إشعاع للثقافة والحضارة، كما كان الحال مع جامع الزيتونة بتونس، والقرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، وحتى جمعية علماء المسلمين بالجزائر اعتمدت في حركتها الإصلاحية الشاملة بدرجة كبيرة على المساجد[(11)]، فالمسجد يمثل المدرسة التي تعلم المسلمين علوم الدين وأحكامه، وتساهم بما تملكه من جوانب روحية في تنمية وتطوير الجوانب الاجتماعية، فغاية الغايات، ومقصد المقاصد من التربية المسجدية هي «تنمية الروح الجماعية في الفرد، وتقوية الروابط الاجتماعية، والحد من مشاعر الأنانية والكراهية...»[(12)] وحتى تاريخيا ثبت أن المساجد كان لها دور كبير في توسع الإسلام وانتشاره في كثير من البلدان الإفريقية والآسيوية لأنها مثلت «النواة التي كانت تنشأ حولها في كل مرة جماعة جديدة: فبعض التجار أو المهاجرين المسلمين إلى بلد غير إسلامي ينشئون "زاوية" تجتذب أهل البلد إلى الإسلام فتنشأ جماعة إسلامية حول هذه الزاوية، ثم يقوم أهل هذه الجماعة الجديدة بإنشاء زاوية فيما يليهم من الأرض فتنشأ جماعة إسلامية جديدة، وهكذا تزحف المساجد والجماعة الإسلامية وراءها»[(13)]، وبهذه الصورة يتضح أن المسجد يضطلع بادوار رائدة دينيا واجتماعيا وتربويا وسياسيا واقتصاديا مثلما كان ليه الحال قديما، أما حاليا فيطلق عليه مجازا **دور العبادة** نظرا لتخليه عن دوره الريادي في توجيه السياسة والدولة والمجتمع، بما أنه صار اليوم محلا للعبادة فقط.

ب- المؤسسة التعليمية:

تتعدد وسائل المجتمع وتتنوع لإيصال فلسفته وأسلوبه في الحياة إلى أبنائه وتنشئتهم التنشئة السوية، ومن بين أهم هاته الوسائل" المؤسسة التعليمية" التي تمثل قوة ثقافية واجتماعية، تتناسق وتتكامل مع باقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية لتحقيق هذا الهدف، «فالنظام التعليمي يتأثر بالعوامل الثقافية السائدة في المجتمع وبتراثه التاريخي، حيث تتفاعل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والتاريخية فيما بينها وتؤثر على النظام التعليمي في علاقة تأثير متبادل..»[(14)]، وبذلك أصبحت المدرسة واحدة من

المؤسسات الاجتماعية المعبرة عن ميول الجماعات واتجاهاتهم، من خلال توظيف خطابها التربوي لإيصال مجموعة من الأفكار والإرشادات والمعلومات والمعارف العلمية والإنسانية إلى جمهور المتعلمين، بقصد تشكيل اتجاهاتهم بطريقة تتناسب مع مرسل الرسالة[15]، وتحاول بناء المناهج وتجسيدها واقعيا بالاستناد على مجموعة من الأسس والمبادئ تتمثل في [16]:

-الأساس الفلسفي: الذي يعكس فلسفة المجتمع من عقائد ومبادئ وقيم.

-الأساس النفسي: بمراعاة الخصوصيات النفسية ومراحل النمو في كل مرحلة من مراحل حياة المتعلم.

-الأساس الثقافي: لأن الثقافة المحلية لها دور هام من خلال ما تحتويه من معارف مقبولة وأخرى مرفوضة.

واستنباطا مما سبق، لا يمكن حصر الدور الذي يؤديه النظام التعليمي في الجوانب التعليمية المعرفية فقط، لأنه دور معقد يحتوي على جوانب عديدة من التنشئة، «فهناك التنشئة المعرفية الخالصة التي تستهدف تزويد النشء – الخاضع لها-بمجموعة من المعارف التي تجعله أكثر عقلانية ومقدرة على حل المشكلات ذات الطابع الاجتماعي أو المهني...، إلى جانب ذلك هناك التنشئة الاجتماعية التي تتولى تأهيل النشء لإتباع سلوكيات اجتماعية رشيدة تتسق مع أخلاق المجتمع وقيمه ومعاييره، إضافة إلى التنشئة الدينية التي تتولى تعريف النشء بأصول دينهم وتشريعاته الأساسية وقيمه وأحكامه وأفكاره ورموزه المقدسة»[17]، وعلى أساس هذه التفصيلات يمكن القول أن التنشئة الدينية تلعب دورا هاما في ارتباط الفرد بالمجتمع، والمؤسسة التعليمية لها دور كبير في تدعيم هاته العلاقة وتوطيدها.

2-3- وسائل الإعلام والاتصال:

لكل وسيلة إعلامية بصماتها وتأثيراتها الواضحة على ما تنقله من رسائل، تميل بطبيعتها إلى إبراز جوانب معينة من الرسالة تعالج من خلالها الأفكار والمعلومات والأنباء التي تتضمنها هذه الرسالة، وبالتالي فإن الجمهور يستقبل الرسالة، وإن كانت تحمل نفس المضمون – من زوايا تختلف باختلاف وسائل الإعلام والاتصال، وهنا تحدث الانتقائية في استقبال هاته الرسائل وفق معايير معينة، مثل: [18]

– طريقة المعالجة للموضوع (تختلف الجريدة عن التلفاز وعن الراديو...).

– الطبيعة الرمزية للرسالة (كلمة أو صورة أو إشارة أو حركة).

– المصدر القائم على الرسالة الدينية أو الداعية الذي قد يستخدم أكثر من شكل للتعبير عن المعنى أو الفكرة الدينية التي يريد إيصالها إلى الجمهور.

– حاجات ومطالب الجمهور التي تختلف باختلاف الخصائص المميزة للفئات الاجتماعية مثل (السن، التوزيع الجغرافي، المستوى الثقافي والتعليمي والاجتماعي والمهني...).

– الخصائص العامة للوسيلة الإعلامية، وسرعتها في توصيل الرسالة الدينية، وكذلك رجع الصدى من خلال البرامج الحوارية والعمر الافتراضي لبقاء الوسيلة، والذي يتوقف على الهدف من الرسالة، فلتحقيق الإعلام السريع نختار الإذاعة مثلا، ولمعالجة الأفكار الدينية المعقدة نختار الوسائل المطبوعة.

وإذا دققنا النظر في كل وسيلة إعلامية منفردة على ضوء المعايير السابقة نجد أن التلفاز يحوز الأهمية الإعلامية الأكبر، ويرقي إلى مستوى السيطرة على تفكير الفئات الاجتماعية والأوساط الشعبية، لأن الرسالة الإعلامية أصبحت تقاس اليوم بقدرتها على الانتشار وقاعدتها الجماهيرية، وما ساعد التلفاز على تحقيق ذلك هو ما ينفرد به من خصائص مهمة، مثل سهولة الحصول عليه، والفورية والوضوح في نقل الأحداث صوتا وصورة، وهو ما يحدث تفاعلا حقيقيا لدى المشاهد «فالكلمة لغة العقل والصورة هي لغة الحواس»[19]، لذلك تسعى بعض القنوات الدينية إلى توظيف الأئمة والدعاة في برامج حوارية، يتفاعلون فيها مع الجمهور المتلقي وعدم الاكتفاء بالتركيز على المواسم والأعياد، لأجل غلق المجال أما غير

المتخصصين في العلوم الإسلامية، أو الذين يحاولون بث أفكارهم الإيديولوجية السياسية من خلال البرامج الدينية، لعلمهم أنها تحتل موقعا متقدما لدى المشاهد.

إضافة إلى التلفاز نجد من أهم وسائل الاتصال التفاعلي "الإنترنت" التي تتيح لمستخدميها الحصول على معلومات مقروءة ومسموعة ومرئية عبر صفحات إلكترونية تسمح بمشاهدتها بالصوت والصورة[20]، لكنها تبقى كأي جهاز إعلامي سلاح ذو حدين يشهد انتشارا واسعا بين فئة الشباب بصفة خاصة، بالإمكان استخدامها في ترسيخ الفساد والانحراف والانحلال، وهنا تقع المسئولية على الأئمة والدعاة من أجل ترشيدها وحفظ الدين من التشويه والإساءة إلى عقيدة المسلم.

3- تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر:

تحليل الخطاب من الناحية السوسيولوجية يكون وفق البنية التركيبية للسياق الاجتماعي العام الذي يظهر فيه، لان فهم مراد المخاطِب ومقصوده ليس معطى لغوياً فحسب، بل هو شديد الاتصال بالظروف الاجتماعية والثقافية، والعلاقات السائدة وأنماط المرجعيات المسيطرة في المجتمع، فالخطاب بالنسبة للسوسيولوجي كلام يؤدي إلى التفاعل الاجتماعي وناتج عنه في نفس الوقت، وهذا الكلام تباين معناه ومقصده من سياق لآخر، ومن شريحة اجتماعية لأخرى، وعلى العموم توجد عدة معايير تصنيفية للخطاب نميز منها:

3-1- معيار الرسمية:

تشير التجارب الدينية في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية قديما وحديثا إلى اختلال في التوازن وانعدام التجانس في الممارسات الدينية والسلوك الديني بين مختلف الفاعلين تحت تأثير طابع الرسمية كمعيار أولي للتمييز بين تدين شعبي وتدين رسمي، وهذا ما تفطن إليه **دور كايم** حيث أشار إلى أن «الدين مستويات متباينة، فهناك من جهة المستوى التقعيدي حيث يبدو الدين منظومة من القواعد يدار بواسطتها المقدس، وهناك من جهة ثانية جملة من الطقوس والعقائد يمارسها الناس في معيشتهم اليومية وبواسطتها يؤدي الدين وظيفته الاجتماعية الأساسية، تظهر في شكل قواعد يحتكم إليها جماعيا، كتلك التي تميز في الطعام بين الحلال والحرام...»[21]، والسلطة الرسمية تتخذ شكلين أساسيين: **سلطة النص، والسلطة السياسية** أو كما يسميها البعض النص المؤسسي، حيث يمكن بناء على السلطة الأولى التمييز بين الممارسات والخطابات الدينية المستندة إلى النص الديني المنظم والمقعد، والذي لا يستغرق كل حقيقة الدين ولا يستنفد كل أبعاده كما يرى **هوبرت**، وبين الأساطير والاحتفالات والممارسات السحرية والتنبؤية القائمة في وضع التناثر والتلقائية[22]، أما نوع السلطة الثاني فيقودنا إلى التمييز بين الخطاب الديني الرسمي الذي يعكس نمطا من العلاقة التي فرضتها الدولة على المؤسسات الدينية، وبين الخطابات اليومية الشعبية التي تحمل تأويلات تعكس الظروف الحياتية التي يتواجد عليها الأفراد والجماعات، تختلف في موضوعاتها واهتماماتها من فئة اجتماعية إلى أخرى تبعا لهذه الظروف.

وعلى العموم يمكن تحديد ثلاثة أنماط من الخطاب الديني تبعا لمعيار الرسمية وهي: **الخطاب الديني الرسمي**، وهو خطاب لا يمكن حصره في الجانب السياسي، لأن هناك الخطاب الديني التعليمي الذي يتم في المساجد، والمؤسسات التعليمية والإعلام...، و هو خطاب ترى فيه الكثير من الدراسات انه مازال غارقا في مسائل العقائد والعبادات ومسألة الحساب والجنة والنار دون التركيز على فقه الوقائع ومتطلبات ومتغيرات العصر وما يتصل بها من قضايا أخلاقية وسلوكيات إنسانية ومشكلات مجتمعية مرتبطة بالفقر والجهل والمرض..[23]، والنمط الثاني يتمثل في **خطاب الحركات الإسلامية** (خطاب الصحوة)، أهم ميزاته أنه معارض سياسيا، حيث يدعو إلى التغيير السياسي واللجوء إلى النص المقدس (الكتاب والسنة)، كحل متكامل لا يقبل التجزئة، أما النمط الثالث فيرتبط **بالمثقفين** حيث يقوم على نقد خطاب جماعات التيار الإسلامي، وكذلك نقد المؤسسات الدينية الرسمية ورجال الدين الرسميين في أدائهم لخطابهم الديني.

أما إذا تعمقنا أكثر في تحليل الخطاب الديني على المستوى الفردي نلاحظ أن هناك خطاب ديني رسمي محكوم بالقوانين الرسمية، وخطاب فردي آخر خاص منفصل تمام الانفصال عن الأول تسيطر عليه معايير ذاتية متباينة بين الأفراد داخل المنظومة الدينية الواحدة قائمة على أسس انفعالية نفعية، ينشأ بينهما واقع معيش يسعى نحو الانفصال عن معايير الدين الرسمي دون أن ينقطع معه تماما[24]، وخير مثال تتجسد فيه هذه الرؤية هو **رجل الدين** (الإمام)، حيث تحكم خطابه المسجدي قوانين يتحاشى بسببها إظهار قناعاته الخاصة، وخارج هذا الإطار يحاول الحفاظ على خصوصياته الذاتية وتلبية اتجاهاته النفعية دون التخلي عن مكانته واحترامه الذي اكتسبه من خلال صفته المهنية الرسمية.

3-2- معيار المرجعية الفكرية:

يفترض في الخطاب الديني أنه صياغة موضوعية أنتجتها ظروف الحياة الاجتماعية بكل تقلباتها وتمايزاتها، إلا أنه في الواقع يتأسس في بنيته المعرفية اعتمادا على مرجعيات فكرية مختلفة تساهم دون شك في تمايز مضامينه الفكرية، حيث بالإمكان التمييز بين ثلاثة أنماط أساسية من الخطاب هي: خطاب الفقهاء، خطاب الفلاسفة، الخطاب الصوفي.

خطاب الفقهاء: والفقه في اللغة يعني الفهم، فقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله: « اللهم علمه الدين وفقهه التأويل» أي فهمه تأويله ومعناه، ولا فرق عند العرب في كون المعنى المراد فهمه واضحا أو خفيا، فكله يدخل في دائرة الفقه، وبعد مجيء الإسلام أصبح اسم الفقه في عرف علماء الصدر الأول ينصرف إلى علم الدين دون غيره، وكان يتمثل في ذلك الوقت في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[25]، ومع التغيرات والتطورات التي شهدتها الحياة الاجتماعية عبر الأزمان والعصور أصبح الخطاب الفقهي يشتغل اجتهادا على إيجاد علاقة بين النص الديني ومظاهر الحياة الاجتماعية مما أدى إلى بروز اتجاهات وقراءات متباينة لتحديد طبيعة هاته العلاقة بما يتوافق مع مقاصد الشريعة، يمكن حصرها عموما في ثلاثة تيارات أساسية: تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلا وحيدا للحكم على الأشياء، وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده[26]، إضافة إلى تيار الإحياء والتجديد لأصول الدين وثوابته،والنظر فيها بعقل معاصر يفقه أحكامها كما يفقه الواقع الذي يعيش فيه من أجل الوصول إلى أحكام فقهية جديدة تستجيب للمصالح الشرعية التي طرحتها مستجدات الواقع المعاش[27]

خطاب الفلاسفة: هو خطاب يفكر في القضايا الاجتماعية بصورة أكثر تجريدية بمعنى أنه يتعامل أساسا مع الجانب التنظيري الفكري، ويمكن أن نميز داخل هذا الخطاب تيارين أساسين: تيار يقترح **إسلامية المعرفة**، وتيار آخر يتبنى **فكرة التغريب** والحداثة الغربية، حيث يرفع التيار الأول شعار " أن الإسلام هو رؤية الكون" محاولا تقديم خطاب عالمي يعالج مشاكل الناس وليس المسلمين فقط، انطلاقا من أن جميع المعارف مؤسسة على اعتبارات دينية، «والدين الإسلامي هو فلسفة الإنسان والمجتمع في أحكامه وقيمه ومبادئه ومناهجه التي تتصف بتوازن دقيق وتكامل شامل، وترابط عضوي، فالإسلام فيه الفلسفة، وفيه الأخلاق والقانون والنظرية والمنهج»[28]، أما تيار التغريب فينطلق من المرجعية الفلسفية للحضارة الغربية معتمدا في ذلك على مناهج (الوضعية العلمانية) وأحيانا المادية التي تعاملت بها تلك الحضارة مع الدين وعلومه ومعارفه وحقائقه، حيث جعلت العقل والتجربة وحدهما دون النقل الطرق المعتمدة والمأمونة لتحصيل المعرفة، فكانت القطيعة مع الموروث وبالذات الموروث الديني[29]

الخطاب الصوفي: هو خطاب غيبي ميتافيزيقي مرتبط بالمتعالي والسماوي، يتميز بنزعة روحية دينية،في البداية كان خطابا فرديا ذو دلالة فكرية تجريدية لا يبحث على دلالات اجتماعية، عرفه **الجنيد** بأنه «تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانية الدعاوي

النفسية، ومنازل الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة»[30] وهكذا يبدو الأصل في التصوف انه أخلاق، والتربية الأخلاقية عندهم مبنية على فعلين أساسيين: أولهما **التخلية**، أي التخلي عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلى مستوى الأهواء الدنيا من محسوسات مادية وتبعاتها، أما ثانيهما **التحلية**، أي التمتع بقدر من الوعي الروحي والأخلاق الحسنة التي تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها[31] وبذلك يظهر أنه خطاب ظل في جوهره مفارق لكل أشكال الدنيوية التي تسعى باقي الخطابات إلى تحديثها أو مواكبة تطوراتها على الأقل، ومعلوم أن الصوفية ظهرت كرد فعل لطغيان الدنيوية إبان العصر الأموي، بالزهد وقمع النزوات النفسية، ومع القرن الـ(13م) تحولت إلى اتجاه اجتماعي تعبر عن انشغالات وحاجات روحية دينية اجتماعية، لتتحول بداية من القرن الـ(16م)إلى دروشة وطرقية، والتي بدت أكثر توغلا وتأثيرا داخل المجتمعات العربية و الإسلامية بداية من سبعينات القرن الـ(20م)بفضل مؤازرة بعض السلطات الرسمية لها و حضور احتفالاتها[32]

4- الخطاب الإصلاحي وسؤال التجديد:

الإصلاح في المفهوم الإسلامي يعني الدعوة إلى وضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي[33]، لذلك فالاصطلاح «لا يتم على حساب الدين، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين، وفي الدين، ومستقلا عنه، إذ غالبا ما يتحول إلى موقف يدافع عن إسلام مثالي وقعت خيانته أو تشويهه...»[34]، وهذا ما تثبته المحاولات الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي قديما وحديثا، تحت تأثير ظروف وعوامل ذاتية داخلية، وضغوط أجنبية ممارسة على المجتمعات الإسلامية والعربية على وجه التحديد.

بدايات الخطاب الإصلاحي القديم (التقليدي) كانت مع مطلع القرن (13م) مع ما ميزه من تشديد الخناق على الإسلام بين ضغط المغول في الشرق وغارات الصليبيين في الغرب، حيث بدا أن العالم الإسلامي فقد مرجعيته السياسية والدينية، مع سقوط الإمبراطورية العباسية في ظروف اتسمت بحروب داخلية دائمة وتنازع بين السلاطين، إضافة إلى العامل الخارجي الذي أشرنا إليه، في هذه الظروف بالذات ارتكز العمل الإسلامي لشيخ الإسلام (**ابن تيمية**) على تثبيت الإيمان بدين الإسلام، وتحرير الأذهان مما علق بها من الأفكار المادية المعاصرة والعقائد الفاسدة في عصر ذهب فيه المسلمون شيعا وفرقا متباعدة ومتناحرة[35]، ومع تواصل عصور الانحطاط الإسلامي ظهر تأثير (**ابن تيمية**) على مصلح آخر ظهر بعد أربعة قرون في الجزيرة العربية هو محمد بن عبد الوهاب، الذي سعى إلى تحرير الأذهان والعقول في زمانه من اعتقادات وخرافات فاسدة فرضها المستوى البدائي للتطور الاجتماعي، مثل جعل بعض المخلوقات وسائط للتقرب إلى الله[36]، وإن كان الأساس في هذا الإصلاح دينيا إلا انه لم يخل من بعض الجوانب السياسية في صورة تحدي محمد بن عبد الوهاب للسلطة العثمانية، والاعتراض على توسع محمد علي باشا باتجاه الجزيرة العربية، وعلى نفس التوجهات الدينية يقوم الإصلاح الحديث في القرن التاسع عشر ميلادي، حيث كان ينطلق لدى رواده من وعيهم بوجود خلل ذاتي حل بالمجتمع الإسلامي نفسه، دون أن يحيل على ما هو خارج الإسلام، وخارج المجتمع الإسلامي[37].

ورغم أن الإصلاح التقليدي والحديث يشتركان في شعورهما بوجود خلل ديني ذاتي أصاب المجتمعات الإسلامية، والإقرار بوجود انقطاع بين الإسلام المعياري والإسلام الاجتماعي، فإن أكثر ما يميز الإصلاح الحديث هو أنه قائم على الشعور أو الوعي بالتأخر التاريخي مقارنة بالآخر (أوربا والغرب)[38]، من حيث الانجازات العقلانية والمعرفة التجريبية المجسدة في التقنيات المادية والتكنولوجية والتنظيمات

الاجتماعية (التكنولوجيا الاجتماعية)، لذلك نلاحظ أن هذا الإصلاح أخذ شكلا أكثر تنظيما مقارنة بالخطاب التقليدي بمحاولاته المتكررة إصلاح المؤسسات الإسلامية، وهو ما يتجسد في مشروع الإصلاح الديني عند الشيخ **محمد عبده** الذي يرتكز على النقاط التالية[39]:

- تطهير الإسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة.

- إصلاح التعليم العالي الإسلامي.

- إعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث.

- الدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوربية والتحديات المسيحية.

أما الخطاب الإسلامي في صورته الجديدة وبداية من أربعينيات القرن العشرين فإنه أصبح يصدر عن تنظيمات ومؤسسات تتجه إلى العمل السياسي بشكل كبير، متمثلة بصورة خاصة في حركات وأحزاب إسلامية يسميها البعض تيار الصحوة الإسلامية، تشكلت وصعدت في سياق ظروف تاريخية وسياسية معينة، « تميزت بقيام الدولة العربية الحديثة التي تبنت اختياراتها الفكرية والاجتماعية والسياسية والقانونية والتشريعية من خارج المرجعية الإسلامية، وحاولت في نفس الوقت التضييق عليها وتفكيك مؤسساتها والهيمنة عليها...»[40]، مما أدى إلى انقسام خطاب الصحوة إلى تيارين:« تيار معتدل يركز في خطابه على التقدم والإحياء والوسطية والاعتدال والمصالحة مع العلم والنظام السياسي الحديث، وتيار راديكالي يرتكز في خطابه على مفاهيم: الحاكمية، الفريضة الغائبة، العزلة، المفاضلة والجهاد، التكفير والهجرة، عالمية الإسلام...»[41]، وخطورة هذا الصراع كشفت عنه أحداث **(11 سبتمبر 2001)** ويتمثل في تأخر الدولة والمؤسسات الرسمية والسلطات الدينية عن تلبية مطالب الإصلاح الديني والسياسي[42]، وفي نفس الوقت كشفت عن معضلة الانتشار الإسلامي، عبر عنها **إبراهيم غرايبة**، بالتساؤل الجدلي: «هل اختفى الاتجاه الإسلامي كتيار مستقل، لنجد تشكيلات يسارية إسلامية، وليبرالية إسلامية، وعلمانية إسلامية، ووطنية إسلامية، لتتحول "الإسلامية" إلى مكون مشترك، أو تفقد خصوصيتها وتنتهي كظاهرة سياسية وإطار للتجمع والعمل، وتتحول إلى هوية وثقافة مثل الأوطان والأمكنة؟»[43]. هكذا نصل إلى القول مع غرايبة أن المجتمعات العربية والمسلمة اليوم، تكونت فيها بيئة سياسية واقتصادية ومعرفية مغايرة للمراحل السابقة، مما يعني أن نجاح أساليب ووسائل وأدوات الخطاب الإسلامي في المراحل السابقة، لا يعني بالضرورة صلاحيته للمرحلة الحالية أو القادمة، فالمجتمعات المسلمة تعيش اليوم مظاهر مختلفة من التدين، ميزتها الأساسية تجذر الخطاب الإسلامي في الثقافة والإعلام والاقتصاد والسياسة...، وهذا يفرض رؤية استراتيجيه جديدة للعمل الإسلامي تقوم على إدراك وتحليل أكثر عمقا ودقة للبيئة المحيطة والتحديات الحقيقية التي يجب أن تشغل بال القائمين على العمل الإسلامي[44].

الخاتمة:

يدل التنوع في الخطاب الديني المعاصر على ارتباطه بالحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي بكل تقلباته وتغيراته أكثر من ارتباطه بالنص الديني في حد ذاته، لكن هذا وفق مرجعيات تراثية مختلفة ومتباينة قد لا تتماشى مع الظروف المجتمعية الجديدة، لأن أهم ما يميز مجتمعاتنا اليوم نزوحها المستمر نحو الحداثة والعقلنة المتزايدة، لذا بات من الضروري التخلي عن تبني مواقف خطابية تنم عن ذاتية استعلائية تزيد في حدة التنافر والتباعد ونكران الآخر، ومحاولة إلغائه دون أن يكون لها خلفيات فكرية وعلمية مقنعة، فالملاحظ على الخطابات الدينية اليوم أنها اقرب ما تكون مجرد بناءات تصورية نظرية محكومة بخلافات تراثية تعيد إنتاجها في كل مرة وبصورة أكثر تطرفاً، رغم ما تدعيه من الموضوعية والجدة، لهذا يجب على جميع الأطياف المشكلة للخطاب الديني المعاصر إعادة قراءة موروثها الديني وتمحيصه وتقييمه بصدق وعقلانية للاستفادة منه فعلياً في بناء الحاضر دون

تعصب أو صراعات، فمن الضروري أن يكون تجديد الإسلامي الذاتي قبل الطموح إلى حوار الأديان والحوار مع الآخر الذي يختلف عنا في كل شيء. الخطاب الديني في اتجاه إيجاد أرضية للحوار

الهوامش:

[(1)]-محمد حافظ دياب: **سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا**، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص 09.

[(2)]-ابن منظور: **لسان العرب**، ج1،دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،، د.ت، ص 360.

[(3)]-عبد الهادي بن ظافر الشهري: **إستراتيجيات الخطاب**، -مقاربة لغوية تداولية-دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2004، ص35.

[(4)] -مرزوق العمري: «راهن الخطاب المسجدي والمرجعية الدينية الوطنية»، **رسالة المسجد**، العدد الأول، الجزائر، جانفي 2008، ص 220.

[(5)] -عبد الهادي بن ظافر الشهري: مرجع سابق، ص 37.

[(6)]-المرجع نفسه، ص 220.

[(7)]-مرزوق العمري :مرجع سابق، ص11.

[(8)]-محمد عبد السلام محمد أبو زيد، التحليل السوسيولوجي للخطاب الديني اليومي، اطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، جامعة القاهرة، 2006، ص16.

[(9)]-عبد العزيز خواجة: «الخطاب الديني وأزمة المرجعيات في الجزائر»، **مجلة الواحات**، العدد الثالث، غرداية، الجزائر، ديسمبر 2008،ص 136.

[(10)]-حسين مؤنس: **المساجد**، عالم المعرة، الكويت، 1981، ص 30.

[(11)]-عبد الرحمن شيبان: «المسجد والبيئة الصالحة» **رسالة المسجد**، العدد الثاني، الجزائر، فيفري 2008، ص 47.

[(12)]- علي بن الحبيب ديدي: «مقاصد التربية المسجدية ووسائلها» **رسالة المسجد**، العدد السابع، الجزائر، جويلية 2008، ص 19.

[(13)]-حسين مؤنس، مرجع سابق، ص37.

[(14)]- أحمد إبراهيم أحمد: **العلاقات الإنسانية في المؤسسة التعليمية**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2002، ص 56.

[(15)]-محمود شمال حسين، شمال محمود حسين: خطاب الأزمة ومحنة الآخر، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006، ص،ص 249،250.

[(16)]-ضياف زين الدين: « أبعاد التدريس بمقاربة الكفاءات» **منتدى الأستاذ**، العدد الثالث، الجزائر، أفريل 2007، ص-ص 68-69.

[(17)]-محمد عبد السلام محمد أبو زيد: مرجع سابق، ص193.

[(18)]-محمد منير حجاب: **تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر**، دار الفجر، القاهرة، ط1، 2004، ص.ص309. 314.

[(19)]-عبد الرحمان عمار: «ترقية الخطاب الديني في وسائل الإعلام» **رسالة المسجد**، العدد الخامس، الجزائر، نوفمبر 2007، ص 18.

[(20)] -محمد منير حجاب، مرجع سابق، ص 320.

(21)-زهية جويرو: **الإسلام الشعبي**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1،2007، ص19 .

(22)-المرجع نفسه، ص 20.

(23)-محمد عبد السلام محمد أبو زيد: مرجع سابق، ص128.

(24)-زهية جويرو: مرجع سابق، سابق، ص 27.

(25)-عمر سليمان الأشقر: **تاريخ الفقه الإسلامي**، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، 1990، ص-ص، 5-7.

(26)-محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص10.

(27)-محمد عمارة: **مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية**، دار الشروق الدولية، القاهرة، 2003، ص، 05.

(28)-زكي الميلاد: **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**،دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1995،ص427. نقلا عن: محمد عبد السلام محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 147.

(29)-محمد عمارة، مرجع سابق، ص، 05.

(30)-عبد الباري محمد داود: **المنهج التربوي والعلمي عند الصوفية**، مكتبة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 2002،ص40.

(31)-المرجع نفسه، ص39.

(32)-محمد عبد السلام محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص145.

(33)-علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص148.

(34)-هشام جعيط: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، تر: المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984، ص112.

(35)-حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006، ص 87.

(36)-المرجع نفسه: ص 94.

(37)-محمد وقيدي، أحميدة النيفر: **لماذا أخفقت النهضة العربية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص 199.

(38)-علي أومليل: مرجع سابق، ص 156.

(39)- زكي الميلاد: **من التراث إلى الاجتهاد**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004،ص 85.

(40)-المرجع نفسه، ص 114.

(41) -محمد عبد السلام محمد أبو زيد، مرجع سابق، ص140.

(42)-تركي علي الربيعو: **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي التقدمي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 226.

(43)-محمد أبورمان: قراءة في كتاب الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية، من طرف إبراهيم غرايبة، **دراسة إسلامية**، العدد الرابع، الجزائر، ماي 2008، ص 86.

(44)-المرجع نفسه، ص 87.